

PGrM, 2 Bde., <sup>2</sup>1973/74

M.Smith, Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark, 1973

DErs., Jesus the Magician, 1978

D.E.Aune, Magic in Early Christianity (ANRW II 23.2, 1980, 1507–1557)

H.C.Kee, Medicine, Miracle, and Magic in New Testament Times, 1986

H.-J.Klauck, M. und Heidentum in der Apg des Lukas, 1996.

## IV. Kirchengeschichtlich

### 1. *Alte Kirche und Mittelalter*

**a) Definition und Abgrenzung** M. ist in der Kirchengesch. ebenso offensichtlich vorhanden wie begrifflich schwer zu fassen. Der schon früher in der Antike greifbare Prozeß der gesellschaftlichen Marginalisierung der mit μαγεία/mageía, lat. magia (bzw. verwandten Ausdrücken wie γοητεία/goēteía, lat. superstitio; s.a.o. II.,2.) bez. Phänomene geht in der Spätantike weiter, ja nimmt in den ersten Jh. des Christentums neue Schärfe an. Dies spiegelt sich sowohl in der staatl. Gesetzgebung als auch im kirchl.-theol. Schrifttum. Daher eignet sich der Sprachgebrauch der Zeit nicht zur Definition: Einerseits wird der Terminus M. mit stark polemischer Ausrichtung zur generellen Bez. paganer Religiosität verwendet (während gleichzeitig offenkundig Magisches – etwa mit dem Terminus »Wunder« bez. – recht problemlos ins Christentum integriert werden kann). Andererseits wenden nach modernem Verständnis magische Texte die Bez. nicht auf sich selbst an, sondern haben im Gegenteil manchmal gerade den Schutz vor M. zum Gegenstand. Daher kann die problematische Diskussion des Verhältnisses und der Abgrenzung zw. M. und Rel. nicht völlig suspendiert werden; allerdings sollte M. nicht als primitive Stufe vor oder neben der Rel. gesehen werden, so bei J.G.Frazer, auf den der moderne Magiebegriff letztlich zurückgeht (s.o. I.), sondern als ein Gebiet innerhalb der Rel., als ein Stratum der rel. Kultur. Charakteristisch für M. ist eine rituelle Funktionalisierung des Göttlichen mit Bezug auf ein konkretes Ziel, das oft innerweltl. ist, aber nicht sein muß. M. kann sich relativ unkompliziert in

verschiedenen Theoriediskursen einrichten, was dazu führt, daß christl. Motive leicht aufgenommen werden können und schließlich auch christl. M. entstehen kann. Oft ist schwer entscheidbar, wo von paganer M. mit christl. Anklängen zu sprechen ist und wo die Dinge umgekehrt liegen. Der christl. Exklusivitätsanspruch gilt in diesem – der Kontrolle kirchl. Theologen weitgehend entzogenen – Bereich nicht. Daher ergeben sich hier so viele Kontinuitätslinien von der rel. Kultur der Antike in die des christl. MA und der Neuzeit wie kaum irgendwo sonst.

**b) Spätantike** Über M. in der Spätantike unterrichtet eine große Zahl von Textquellen aus erster Hand: überwiegend auf Papyrus geschriebene Anweisungen für magische Rituale, mitunter zu großen »Zauberbüchern« vereinigt, daneben zahlreiche kleine Täfelchen (meist aus Blei) mit Defixionen (Verfluchungen) sowie beschriftete Amulette, Gemmen und Schmuckstücke. Wo M. in die lit. Überlieferung eingegangen ist, geschah dies vielfach in polemisch-abgrenzender Weise. Daß das erhaltene Material größtenteils aus Ägypten stammt, erklärt sich am ehesten durch die Umstände der Überlieferung (s.a.o. II.,2.); unabhängig davon übten äg. Traditionen und Symbole einen starken Einfluß auf die spätantike M. aus. Die magischen Riten wurden meist als geheim betrachtet, häufig war die Kenntnis auf professionell arbeitende Magier beschränkt. In Terminologie und Ritus (etwa dem Interesse an Initiationen) zeigt sich eine gewisse Verwandtschaft zu den [Mysterienreligionen](#), doch anders als dort fehlt bei M. in der Regel der Jenseitsbezug; auch steht nicht die Gruppenerfahrung im Mittelpunkt, sondern individuelle Anliegen und Bedürfnisse. In den magischen Gebeten finden sich häufig litaneiartige Anrufungen verschiedener Götter, Dämonen und (Astral-)Mächte; der Nennung des Namens als solcher traute man bes. Kraft zu (daher oft auch scheinbar sinnlose Zauberwörter; s.a.o. II.,1.,b). Schon früh wurden in diese Listen auch Gottes- und Engelnamen ([Engel](#)) aus der jüd. Tradition eingebracht, ohne daß man deshalb jeweils einen vertieften Kontakt mit der jüd. Glaubensgemeinschaft voraussetzen müßte (vgl. Or.Cels. I 22). Ähnlich können ab dem 4.Jh. solche Texte etwa durch Zufügung des Namens Christi oder trinitarischer Formeln oberflächlich christianisiert werden. Die Gebetsanliegen betreffend, sind als Hauptformen der M. Defixion, Schaden- und Liebeszauber, Divination und [Exorzismus](#) (bzw. Heilung) zu unterscheiden (vgl. Arnobius, *Adversus nationes*, I 43). Unter diesen Formen ist bes. die letztgenannte intensiv christl. rezipiert worden und hat auch Eingang in die kirchl. Liturgie gefunden. Der Exorzismus, die Austreibung der [Dämonen](#) und Absage an den Teufel (apotaxis),

ist Teil des Taufritus (**Taufe**) und bildet die Voraussetzung für die Zusage an Christus (syntaxis). Für die Ausführung war ein eigens dazu beauftragter Exorzist zuständig.

Umgekehrt übte die kirchl. Liturgie Einfluß auf magische Riten aus: Eine »umgedrehte« Taufe kann Voraussetzung für einen Teufelspakt sein (BHG 253; Radermacher 124). Während noch im 3.Jh. Überschneidungen zw. M. und theol. Lit. auftraten (etwa in den »Kestoi« des **Julius Africanus**), begegnen solche Phänomene später eher in narrativen Kontexten. In der Hagiographie zeigt sich vielfach christl. Adaptation von M.: Hl. Wundertäter übernehmen in Lebensgestaltung und Lebensbewältigung die Funktion, die vorher von Magiern wahrgenommen wurde. Archäologisch lassen sich christl. Formen der M. etwa im Zusammenhang der **Reliquienverehrung** nachweisen.

### **c) Theorie und Reflexion** Ungeachtet solcher

Wechselwirkungen war die Einstellung der christl. Theologen zu dem mit mageía bzw. magia bez. Phänomen durchgängig negativ; dies gilt insbes. für **Divination** und auf **Astrologie** beruhenden Riten. Schon das NT (s.o. III.,2.) und die apostolischen Väter lassen die Stoßrichtung erkennen (Mt 2,1; Apg 8,9–24; 13,6–12; 19,18–20; IgnEph 19,3). Wenig später hatten sich die christl. Autoren ihrerseits mit dem Magievorwurf von paganer Seite auseinanderzusetzen. Die Debatte ging – in beiden Richtungen – darum, zu welchem Zweck und in wessen Namen Riten oder Wunder vollzogen wurden (ein Hauptthema etwa in Or.Cels.), denn beide Seiten teilten grundsätzlich das gleiche Weltbild, das vom Wirken dämonischer Kräfte und ihrer rituellen Beeinflussbarkeit ausging. Dieses Weltbild ließ sich gut mit dem von göttlichen Kräften durchwalteten Stufenkosmos in der philos. Lehre des mittleren und späten **Platonismus** in Verbindung bringen; im Umfeld dieser Philosophenschulen entstand auch die Theurgie (s.o. II.,2.), die intellektuelle Spielart der M. in der Spätantike (v.a. **Proklos**). Auf christl. Seite entwickelte **Augustin** (doctr.chr. II 23f.) eine Theorie der M., derzufolge die Dämonen gefallene Engel sind und M. einen Pakt zw. den Menschen und diesen Dämonen darstellt, der auf einem vereinbarten Zeichensystem (**Zeichen**) beruht. Diese Theorie hat nachhaltig ins MA hinein gewirkt und ist insbes. durch **Thomas von Aquin** (Summa Theologiae, 2–2 q. 92–96) aufgenommen worden. Für die konkreteren Aspekte der M. hat v.a. **Caesarius von Arles** in seinen Predigten reiches Material für die Magiepolemik des MA geliefert. Breit gewirkt hat auch der Traktat »De magis« in den »Etymologiae« des **Isidor von Sevilla** (VIII 9).

**d) Mittelalter** Im frühen MA ist M. vielfach eher im Spiegel der von antiken Vorstellungen und topoi geprägten kirchl. Polemik greifbar als in primären Quellen, doch hält sich das Phänomen als Bestandteil der rel. Bewältigung des Alltags. Auch die Völker außerhalb des griech.-röm. Kulturkreises behalten nach der Christianisierung im Bereich der M. vielfach Denkmodelle und Begrifflichkeiten der vorchristl. Zeit bei, obgleich genaue Aussagen angesichts der Quellenlage oft problematisch bleiben. In Byzanz wurden Texte und Vorstellungen der Antike weitertradiert, etwa in Sammlungen von Exorzismen sowie von med. und militärischen Erfolgsrezepten, waren teilweise auch gesellschaftlich anerkannt (etwa Traumdeutung [[Traum](#)], Astrologie). Im Westen kam mit dem Einfluß der arab. Philos. auch magische Lit. östlicher Provenienz in Umlauf; eines der berühmtesten Zauberbücher kursierte unter dem Titel »Picatrix« (11.Jh., übers. 1256). Seit dem Hoch-MA setzte sich die Differenzierung zw. »magia daemoniaca« (bzw. illicita) und »magia naturalis« (bzw. licita) durch (schwarze und weiße M.); letztere bildete bes. im Bereich der [Alchemie](#) und Astrologie bzw. -nomie Ansätze zu wiss. Experiment und Naturbeobachtung aus und erfreute sich teilweise kirchl. Akzeptanz. Zu Beginn der Renaissance kam es mit der Wiederaufnahme der platonischen Philos. auch zu einem Anknüpfen an die »intellektuelle M.« (etwa bei Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, s.u. 2.). In der M. des MA liegt eine der Wurzeln für die Hexenverfolgungen ([Hexen](#)) der frühen Neuzeit (»Hexenhammer« des Heinrich Institoris, 1487).

[Martin Wallraff](#)

## Bibliography

Quellen: L.Radermacher, Griech. Quellen zur Faustsage. Der Zauberer Cyprianus, Die Erzählung des Helladius, Theophilus (SAWW.PH 206, 4, 1927)

PGrM, 2 Bde., <sup>2</sup>1973/74

D.R.Jordan, A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora (GRBS 26, 1985, 151–197)

H.D.Betz (Hg.), The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells, 1986, <sup>2</sup>1992

M.W.Meyer/R.Smith (Hg.), Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power, 1994, <sup>2</sup>1999

Lit.: D.Harmening, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegesch. Untersuchungen zur kirchl.-theol. Aberglaubenslit. des MA*, 1979

D.E.Aune, *Magic in Early Christianity* (ANRW II 23.2, 1980, 1507–1557)

V.I.J.Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, 1991

F.Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber. Die M. in der griech.-röm. Antike*, 1996

W.Wischnmeyer, *Magische Texte. Vorüberlegungen und Materialien zum Verständnis christl. spätantiker Texte*, in: *Heiden und Christen im 5.Jh.*, hg. von J.van Oort/D.Wyrwa, 1998, 88–122

Th.Gelzer/M.Lurje/Ch.Schäublin, *Lamella Bernensis. Ein spätantikes Goldamulett mit christl. Exorzismus und verwandte Texte* (BzA 124, 1999)

J.Engemann, *Anmerkungen zu philol. und archäologischen Studien über spätantike M.* (JbAC 43, 2000, 55–70).

## 2. Neuzeit

Magische Vorstellungen und Praktiken der M. lebten auch im neuzeitlichen Christentum ungebrochen fort, erfuhren sogar noch eine Steigerung. Das Verhältnis der Theologen zur M. schwankte zw. Faszination und Abscheu, zw. der Bereitschaft, sich ihrer zu bedienen, und ihrer entschiedenen Verurteilung. An ihrer Realität und Wirksamkeit wurde jedoch kaum gezweifelt. So war z.B. Luther nicht nur allg. von der Existenz personal gedachter böser Mächte, Hexen und Zauberer überzeugt (z.B. WA.TR 3,3618; 4,5027), sondern auch davon, selbst vom Teufel angefochten worden zu sein (z.B. WA.TR 3,2885; 5,5358b). Nach seiner Meinung hatte Gott Teufeln und Zauberern Gewalt über die Gottlosen gegeben, um sie zu strafen, und über die Frommen, um sie zu versuchen (WA.TR 5,6094). Als Gegenmittel empfahl er das Gebet (WA.TR 3,3814). Dagegen lehnte er die Anwendung von M. ab, da er in ihr einen Verstoß gegen das erste Gebot sah. An erster Stelle einer Aufzählung von Sündern nennt er 1518: »Qui in rebus adversis magos, maleficos, incantatores et diaboli pacta consulunt« (WA 1,259,22f.); ausführlicher in der dt. Fassung mit einer längeren Aufzählung magischer Praktiken: Zauberei, Schwarze Kunst, Teufelsbündnisse; Gebrauch von Briefen, Zeichen, Kräutern, Wörtern, Segenssprüchen; Gehen mit Wünschelruten, Schatzheben durch Beschwörung, Wahrsagen mit